

# Babilonia y el Águila

Pilar Carrera\*

Universidad del País Vasco - Euskal Herriko Unibertsitatea

Abundan los discursos que hablando de la decadencia de las ciudades hablan de la inautenticidad, de mascarada, y, en el fondo, de traición con grande o menor nostalgia, con diferentes grados de causticidad o ironía. Casi siempre en relación con la memoria individual o histórica a la que sirven de anclaje.

La memoria de la ciudad –suponiendo que pueda pretenderse tal memoria–, no es sólo la de aquél que ha sido niño en ella, y que en consecuencia reclame el episteme, el conocimiento, respecto de aquellos otros protagonistas de la *doxa* en la ciudad. De haber, hay más que una memoria de la ciudad. Hay más que aquélla de diacronía más o menos estricta, aquélla que nos permite decir *yo soy de aquí*. El Autóctono es el hombre de la memoria, del recuerdo que se quiere *auténtico*, que es pertenencia y se posee, pero hay más Hombres de la ciudad y de la memoria. Está el Turista, para el que la ciudad se resume en lo nuevo. Para él que la ciudad es necesariamente una acción excéntrica. Está el Foráneo y en él la ciudad es desarraigo, un momento de debilidad del recuerdo. Es un lugar sin hábito ni trayectos. ¿Qué era la ciudad, lugar de umbrales de rememoración (de la memoria histórica) de la que hablaba Walter Benjamin? Desde luego no era meramente paisaje.

## Babilonia eta arranoa

Asko dira hirien gainbeheraz aritzean benekotasun-ezaz, maskaradaz eta, azken batean, traizioaz hitz egiten duten diskurtsoak, nostalgiak nostalgia, garratzasun zein ironia handiago nahiz txikiagoarekin. Eta ia beti, aingura edo euskarri direneko norbanakoen oroipenaren edo oroipen historikoaren arabera emanak.

Hiriaren memoria –halakorik baldin badago– ez da neskato-mutikotan bertan bizi izan direnena (eta ondorioz, ezagutza eskatzen dutenena) bakarrik. Hiriaren memoriari egotekotan, bat baino gehiago dago. Memoria diakronikoa, zorrotz samarra, *ni bemengoa naiz* esateko bide ematen diguna, ez da bakarra. Bertakoa, memorian, *benetakoa* (izatea eta edukitzea) izan nahi duen oroimenean dugun gizakia da. Baina ez da hori hiriko eta memoriako gizaki bakarra. Turista ere badugu; turistarentzat hiria gauza berriek baino ez dute osatzen, berarentzat hiria, nahitaez, ekintza exzentrikoa da. Kanpokoa ere badugu; kanpokoarentzat, hiria “lekuz kanpo” egotea da, oroitzapenen ahultasun-unea, ez ohiturarik ez ibilbiderik ez duen lekua. Zertan da Walter Benjaminek aipatzen zuen hiria, memoria historikoaren oroitzapen-muga den lekua? Esan beharrik ez dago, ez zen paisaia hutsa.

## Babylon and the eagle

There is an abundance of discourses that speak of the decadence of the cities. They speak of lack of authenticity, of masquerade, and, finally, of treason. With greater or lesser nostalgia.

Almost always in relation to individual or historical memory, for which they serve as an anchorage. Memory of the city –supposing that such a memory can be claimed– is not only that of someone who has passed their childhood there, and who as a consequence demands the episteme, knowledge, respect from those other protagonists of the *doxa* in the city. Should such memory exist, there is more than one memory of the city. There is more than that of a more or less strict diachrony, that which enables us to say *I'm from here*. The Autochthonic is the man of memory, of recollection that strives to be *authentic*, that is a belonging and is possessed. But there are more Men of the city and of memory. There is the Tourist, for whom the city is summed up in what is new. For whom the city is necessarily an eccentric action. There is the Foreigner and in him the city is uprootedness, a moment of the weakness of recollection. It is a place without habit or routes. What was the city, a place of thresholds of recollection (of historical memory) about which Walter Benjamin spoke? Of course it was not merely a landscape.

\* Becaria predoctoral del Departamento de Comunicación audiovisual y Publicidad. (UPV-EHU)

I

*La historia no es solamente una ciencia. Es en la misma medida una forma de rememoración.*

Walter Benjamin

*La burguesía (...) ha construido ciudades enormes.*

Manifiesto Comunista

Babilonia es la ciudad destinada a ser ruina.

El águila, según el Bestiario Medieval, es el símbolo de la eterna juventud por el olvido.

En Benjamin la decrepitud está presente no como motivo poético sino como un dispositivo metódico, al igual que la eternidad atraviesa la obra de Platón o la naturaleza de plenitud imperturbable la de Rousseau.

En la obra de Benjamin la decadencia no es conclusiva, no comparece como postulado teórico (*Son tiempos de decadencia*), al contrario de lo que ocurre en muchos escritos de la Escuela de Franckfort; en cierto modo la *Teoría crítica* es un tratado sobre la decadencia, en el que las ruinas son la negación de la memoria. En Benjamin las ruinas son un lugar privilegiado de la memoria. Las ruinas no monumentales. Lo que podríamos denominar las pequeñas ruinas; *todo lo que es débil, ruinoso, entristecido, huérfano*<sup>1</sup> en palabras de Baudelaire

Benjamin afirmaba, de manera acorde con la materia de sus escritos, que *Lo más importante que uno tiene que decir no siempre lo proclama en alto* (no siempre monumentalmente). (...) *Y no sólo personas, sino que también épocas, tienen esa casta, redomada y frívola manera de comunicar a quienquiera que sea su intimidad*<sup>2</sup>.

No es el realismo, con toda su componente de fidelidad mimética, quien cace al vuelo *las confidencias más sorprendentes sobre el tiempo envejecido*, sino Proust. *Proust es el primero que ha hecho al siglo XIX capaz de memorias*<sup>3</sup>. Y no se trata en Proust de mimesis psicologizante, de estudio de caracteres. Es la sombra de las cosas, la sombra de los objetos y de los lugares la que atraviesa su obra.

La ciudad ocupa el centro de este mundo de cosas.

---

<sup>1</sup> BAUDELAIRE; *Oeuvres Complètes*, p.245. Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, Paris 1961.

<sup>2</sup> BENJAMIN; *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*, p.22. Ed. Taurus, Madrid 1993.

<sup>3</sup> BENJAMIN; *Imaginación y Sociedad. Iluminaciones I*, op.cit. p.23.

Lo cotidiano como categoría fundamental en la experiencia de la ciudad ocupa un lugar clave en la obra de Benjamin. En ella lo cotidiano se percibe como impenetrable y lo impenetrable como cotidiano.

La ciudad es el lugar de las cosas. Y éstas, ya desde Platón, son motivo de demora. Son diestras en el arte laberíntico del extravío: *Los prisioneros no tendrían por real otra cosa que la sombra de los objetos artificiales transportados*<sup>4</sup>. La gran ciudad moderna puede ser considerada como la realización de esa imagen mítica del laberinto.

Las citas en la obra de Benjamin conjugan ruina y demora. A través de ellas se mueve un paseante, un lector al que la obra le ha sido vedada como objeto de contemplación.

El flâneur, al contrario de lo que ocurriría con el paseante filosófico, no se encuentra con la bondad metafísica de las cosas, con su voluntad de facilitar el acceso hacia un saber trascendente. Los objetos para el flâneur son objetos no complacientes desde el punto de vista metafísico. La impotencia estando en el centro de la experiencia de la ciudad.

El paseante filosófico, caracterizado de forma impecable por Rousseau en sus *Enseñanzas* se distingue de este otro paseante perfilado por Benjamin. El paseante filosófico se recrea en la amabilidad de las cosas, las contempla y ellas se muestran benévolas, complacientes. Sin embargo, para el flâneur la mirada de las cosas es de desafío y fría.

Pensemos en Fausto y en Gregor Samsa. El primero es un personaje monumental, que, por sus avatares, se instala en los dominios de lo heroico. Samsa es todo lo contrario, es un monstruo de lo cotidiano, un escarabajo.

Estas dos figuras representan dos formas de memoria asociadas a dos formas de metamorfosis. A ambos les está vedado el olvido en su nuevo ser. Pero en Fausto es el alma la que se corrompe. Su apariencia no muta. En Samsa es el cuerpo, la materia la que sufre un cambio radical, mientras sus pensamientos, sus razonamientos siguen siendo los mismos, sólo que ahora representan un contrasentido. Fausto encarna una memoria cósmica, desubicada, esencializada, atemporal. Samsa encarna otra memoria que es la memoria de las cosas. Aquella en la que los objetos no son mera sugerencia, incitación al recuerdo. Su presencia es masiva, es determinante.

Una constatación está en el origen de numerosos escritos de Benjamin, y puede considerarse constitutiva del núcleo fundamental de su obra: el hecho de que se continuase –y continúe- intentando afrontar *la nueva experiencia de la ciudad en el marco de las viejas experiencias de la naturaleza transmitidas por la tradición*<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> PLATÓN; *Mitos*, p.71. Ed. Siruela, Madrid 1998.

<sup>5</sup> BENJAMIN; *Paris, Capitale du XIXème siècle. Le Livre des Passages*, p.464. Les Éditions du Cerf, Paris 1989.

Desde el punto de vista teórico el camino y la calle no son lo mismo. Y sus respectivos paseantes solitarios son disimiles en esencia. Aunque ambos viajen hacia el pasado más que a la lejanía. Aunque ambos sean coleccionistas.

## II

*Las cosas más manifiestas al sentido han demostrado ser oscuras al entendimiento*

Sir Thomas Browne

*Todos los planes decisivos están vinculados a un nombre.*

Walter Benjamin

*La ciudad como recurso mnemotécnico del paseante solitario*<sup>6</sup>: En la obra de Benjamin ciudad y memoria aparecen ligadas. La ciudad es el concepto, el espacio y el nombre que permiten definir los rasgos de esa memoria. Que no es una memoria privada, sino histórica. Por lo tanto, política. Aunque se manifieste discursivamente en los recuerdos berlineses de un niño o en los paseos de un hombre adulto por la ciudad de París. Cada calle tiene algo de sima que conduce *sino hacia las madres Míticas, al menos a un pasado que puede ser tanto más envolvente en cuanto no es su propio pasado, su pasado privado*<sup>7</sup>. La ciudad no es un motivo poético. Tampoco un objeto de contemplación. No hay identificación contemplativa con la ciudad en la obra de Benjamin. No hay intimidad con las cosas. Adorno estaba en lo cierto cuando aludía a cierta inhumanidad de la mirada en Benjamin. Lo inexpresivo es una categoría fundamental. Muy acorde con la mudez de la materia. Con la presencia obstinada de las cosas.

El mundo de la materia, del que la gran ciudad moderna es la expresión más sofisticada, atraviesa la obra de Benjamin. Y lo que en ella busca es la trama de un pasado en el tejido del presente. Trama que no se atiene ni a un determinismo infraestructural ni a la estricta causalidad. La filosofía de Benjamin está ahíta de objetos tradicionalmente no filosóficos. Tuvo el coraje teórico de *contaminar* materialmente su discurso y salir airoso: *Los fenómenos que son para otros desviaciones constituyen para mí los datos determinantes. Baso mis cálculos sobre los diferenciales de tiempo que para otros perturban las*

---

<sup>6</sup> BENJAMIN; Epílogo al libro de Franz Hessel *Paseos por Berlín*, p.215. Ed. Tecnos, Madrid 1997.

<sup>7</sup> BENJAMIN; *París, Capitale du XIXème siècle. Le Livre des Passages*, op.cit. p.434.

“grandes líneas” del pensamiento. (...) No voy a desvelar nada capital ni a apropiarme de fórmulas espirituales. Sólo los harapos, los desechos<sup>8</sup>.

Su obra está surcada de materia envejecida. Como los muros de las casas de la ciudad de Bruno Schulz, *las viejas casas, pulidas por el tiempo de muchos días*, y la ciudad que *se hundía más y más en el griseo crónico del ocaso, se untaba con el eccema de las sombras, del moho peludo y de la mollicie color hierro*<sup>9</sup>.

La ciudad de Benjamin no es la ciudad mítica. No es la Babilonia apocalíptica, de la que incluso su fin anunciado es espectacular, heroico, titánico. En la ciudad de Benjamin, Babilonia ha envejecido. La mujer exuberante vestida de púrpura se ha convertido en una vieja que, como las Evas octogenarias de Baudelaire, y pese a toda su decrepitud *tenía un aspecto eterno*. Su ciudad no es la ciudad prometeica. No es la *polis*, fruto de la razón y de la plenitud de lo humano.

Esa visión fundacional de la ciudad, en la que su esencia se identifica con la polis como obra de la inteligencia, sustenta aquellas críticas a la ciudad posmoderna en la que esta aparece como negación de dicha esencia. Así, se concluye con un lapidario *La ciudad* (la “auténtica”) *ha muerto*.

En esa misma lógica discursiva se oponen memoria (aquella que la polis garantiza) y desmemoria (asociada a la ciudad “posmoderna”). Pero ya la ciudad de Benjamin estaba, desde el punto de vista filosófico, muy alejada de la polis griega. Y, sin embargo, la ciudad seguía siendo en su representación un lugar de memoria política e histórica, pero además un espacio de definición de la memoria desde el punto de vista filosófico. El conocimiento no puede desligarse de ese topos imperioso que es la ciudad.

La presencia de objetos, de consignas, de palabras que vuelven una y otra vez, no cumple una función ejemplificadora ni metafórica. Es su presencia no sutil, masiva, la que se busca.

La ciudad no aparece estilizada. No hay atisbos de *realismo mágico* ni de poetización de la cultura en Benjamin. No era su empresa forjar *ciudades imaginarias*. Empresa cuyas bases dogmáticas y epistemológicas podrían enunciarse así: *Las palabras forman su propio mundo: sus vínculos con este otro mundo de los sentidos y de nuestra propia experiencia son, en el mejor de los casos tenues e inciertos; el lazo entre palabra y objeto es tan endeble como un hilo de telaraña, y esas hebras soportan, a la manera de gotas de rocío, el peso de la asociación de las convenciones no compartidas, de la ambigüedad (...) Cabe ver el lenguaje como una trampa que tendemos con la esperanza de cazar algo que siempre nos esquivo*<sup>10</sup>.

<sup>8</sup> BENJAMIN; *Paris, Capitale du XIXème siècle. Le Livre des Passages*, op.cit. p.473.

<sup>9</sup> SCHULZ, B.; *Obra Completa*, p.28. Ed. Siruela, Madrid 1993.

<sup>10</sup> CRUMEY, A.; *Pfitz*, p.142. Ed. Siruela, Madrid 2000.

En este pensamiento de tipo khunniano y fuentes neo-kantianas podría siempre introducirse el germen de la duda: *En contra de Kant debe objetarse siempre que, una vez admitidas todas sus tesis, existe todavía la posibilidad plena de que el mundo sea tal como se nos aparece*<sup>11</sup>.

Para Benjamin no existe *obra abierta*.

En su obra la memoria se desata de lo monumental, pero no para recaer sobre el fragmento y allí estallar en mil matices. Hay un reconcentrarse evidente sobre las cosas que no es connivencia folclórica con lo concreto ni minimalismo trascendental. En una carta a Adorno, Benjamin escribía: *No se trata de que yo profese la visión del mundo materialista, sino que me aplico en afinar mi pensamiento sobre los objetos dónde siempre la verdad surge con su densidad más grande*<sup>12</sup>.

La contrapartida no es la defensa de un paradigma comunicacional identitario u objetivista.

Pero hay que asumir que en la actualidad la supervaloración de lo textual como un mundo complementario que nada tiene (puede) decir de lo concreto, de las cosas, ha desembocado paradójicamente en una anemia progresiva de lo que las palabras son en el mundo. Ese solipsismo textual que nos envuelve cada vez más en una especie de constelación de relatos completamente autonomizados de la materia a la que nombran encubre, más allá de cierta osadía y vértigo intelectual, algo de cobardía, incapacidad para afrontar la presencia flagrante de la materia, de los objetos que nos envuelven, de la ciudad cuya presencia es imperiosa.

Incapacidad que está presente en una crítica completamente anacrónica de la sociedad de consumo, donde la cuestión del consumismo (que evidentemente precisa de la proliferación de objetos de consumo) quiere saldarse postulando un retorno a los hábitos espartanos del *hombre natural*.

Finalmente siempre podremos elevarnos hacia el reino virginal de los relatos emancipados hasta de sí mismos.

En Benjamin la relación entre el lenguaje y la materia nombrada no es tan aduladora. Nada ha quedado resuelto cuando se ha dicho que el mundo, tal como nosotros lo conocemos es un sueño del lenguaje.

La ciudad es, ante todo, una presencia. Y como presencia figura, no como motivo poético, metáfora o materialidad destilada.

<sup>11</sup> NIETZSCHE; *El libro del filósofo*, p.47. Ed. Taurus, Madrid 2000.

<sup>12</sup> BENJAMIN; *Correspondance. T. II*, p.43. Éd. Aubier Montaigne, Paris 1979.

La ciudad no es en Benjamin una tautología textual que se muerde la cola. La ciudad es un nexo dialéctico entre las palabras y las cosas. Benjamin consideraba la estructura de los versos de Baudelaire, equiparables al plano de una gran ciudad *en la que nos movemos sin ser notados, encubiertos por bloques de casas, por pasos a través de puertas o patios*<sup>13</sup>.

En la dedicatoria que encabeza *Calle de dirección única* confluyen la calle y el nombre de la amada. Es decir, la calle se llama con el nombre de la amada. En *Dirección Única* la obra se dice calle y cada uno de los epígrafes que la conforman podrían ser otras tantas situaciones, objetos, situaciones-objeto, consignas,... de un itinerario: *Gasolinera, salita para desayunar, Ministerio del interior, ¡prohibido fijar carteles!, artículos de fantasía, Tienda de sellos, Cervecería...*

Esa presencia masiva de objetos a los que podríamos llamar banales está muy presente así mismo en la obra de Robert Walser, donde lo *intrascendente* se convierte en categoría poética y filosófica de envergadura por albergar toda la fuerza de lo concreto: En *Escaparates* aparecen, uno tras otro *sombros, corbatas, salchichas de franckfort, apetecibles ramos de violetas, queso emmental, corses, pañuelitos, anillos, broches, collares*<sup>14</sup>

La obra como calle. No es metáfora baladí. La obra tradicionalmente ha sido camino: espacio de contemplación. Es más, la mayoría de las obras escritas sobre la ciudad son camino también. Benjamin hace honor teórico a la calle. En su obra introduce el ritmo de aquel que recorre las calles de la gran ciudad.

Benjamin habla de la ciudad como de un cosmos lingüístico. Y ello merced a los nombres de las calles: *La ciudad ha dado a todos los nombres, o al menos a un gran número, una posibilidad que estaba sino reservada a un pequeño número, a una clase privilegiada de nombres: ser ennoblecido, entrar en la aristocracia del nombre. Esta revolución ha sido realizada por lo que hay de más común: la calle*<sup>15</sup>.

El camino, la calle y el espacio virtual constituyen tres campos de experiencia, íntimamente asociados a la presencia subterránea o explícita de la ciudad.

Tres son los paseantes que recorren cada uno de los itinerarios citados.

Tres figuras a las que corresponden otras tantos itinerarios de la memoria y de lo histórico.

<sup>13</sup> BENJAMIN; *Poesía y Capitalismo. Iluminaciones II*, p.117. Ed. Taurus, Madrid 1993.

<sup>14</sup> WALSER, R.; *La Rosa*. Ed. Siruela, Madrid 1998.

<sup>15</sup> BENJAMIN; *Paris, Capitale du XIXème siècle. Le Livre des Passages*, op.cit. p.539.

Tres paisajes:

La naturaleza, caracterizada por Rousseau en sus *Ensoñaciones*. Naturaleza que se identifica con el reino vegetal, por motivos nada aleatorios. Naturaleza argumental por supuesto.

La ciudad en Benjamin, con su topografía filosófica de lo concreto, de las cosas. Del lugar preciso en su vínculo íntimo con la memoria.

Memoria necesitada de espacio concreto –concreto no en tanto categoría geográfica sino filosófica-.

La ciudad virtual que bajo el signo de la globalización, ha recibido varios nombres: Telépolis, Metápolis..., dónde, se argumenta, la memoria pierde el sustento del lugar concreto para convertirse en vástago de una realidad virtual, de lo mimético que cobra autonomía, emancipado por completo de sus referentes materiales, objetuales.

### III

*Vegetal: cuerpo organizado dotado de vida y privado de sentimiento*

J.J. Rousseau

*La silueta de la ciudad contradice las líneas de la naturaleza*

O. Spengler

Rousseau en la que fue su última obra *Las Ensoñaciones del paseante solitario* traza, en la figura del paseante solitario, una magistral figura del sujeto enfrentado a su propia memoria histórica. Al pasado, no desde el punto de vista puramente subjetivo, existencial, sino desde el punto de vista histórico, político.

La existencia de una memoria que podríamos calificar de *objetiva* por cuanto es en estrecho vínculo con las cosas (y que no hay que confundir con ningún determinismo ubicacional de corte historicista), y que busca ser representada a través de la configuración de un topos.

Esta memoria *objetiva* es una memoria filosófica y una memoria política.

Repudiado, escribe Rousseau, por la sociedad y por sus contemporáneos, privado de otro paisaje con el que alimentar su recuerdo que no sea el de su propio yo, va a dedicar sus últimos años a una introspección en la que su alma se convierte en el espacio a recorrer. Y esta contemplación de sí que no desemboca en la contemplación de una realidad transcendente, la lleva a

cabo, mejor que de ninguna otra manera, en sus paseos, en los que se dedica a herborizar y en los que tiene por compañero, por único guía mnemotécnico al mundo vegetal, a las plantas. El reino vegetal como el más bello y el más rico de todos los reinos de la naturaleza. En tanto que en él esplendor, plenitud del objeto e insensibilidad van unidos: *Qué diferencia entre este amable estudio y el de la anatomía, cuyo horrible aparataje subleva corazón y sentidos, y nos hace convivir con cadáveres, o el de los minerales, arrancados con gran fatiga de las entrañas de la tierra, cuyo análisis es costoso, a menudo cargado de peligros en los antros de los Cíclopes*<sup>16</sup>. Reino vegetal que solo le interesa en tanto que su forma permanece íntegra. No le interesan las virtudes de las plantas muertas y descompuestas, las tisanas o los emplastos. La forma ha de permanecer íntegra, solo así puede ligarse a la memoria. La forma esencializada, la esencia no sirve a los intereses teóricos de Rousseau. Es una naturaleza *vestida con su traje de bodas* la que postula.

Sus tratados de botánica no son un estudio exhaustivo y con afanes de rigor científico de las plantas. Su naturaleza es de otro orden. Son una especie de tratado del método. La colección, como en Benjamin (quien en un momento dado define al flaneur como aquel que va a hacer botánica al asfalto) juega un papel destacado en la configuración de su pensamiento.

A través de su afición por la botánica recrea una variante de la figura del coleccionista y, una vez más, la mera afición subjetiva queda trascendida para pasar a representar la experiencia del individuo en tanto sujeto histórico. A través de la colección (sean plantas o juguetes su objeto) el sujeto se manifiesta en su vinculación con las cosas, con la materia en tanto que íntimamente ligada a la memoria. El vínculo entre la colección y el recuerdo que también se hará manifiesto en Benjamin queda establecido por Rousseau desde el primer momento: *Pero ahora que no puedo recorrer aquellos lugares felices solo tengo que abrir mi herbario y en seguida él me transporta allí*<sup>17</sup>.

Con Rousseau el paseante adquiere unos rasgos muy determinados desde el punto de vista filosófico, al vincularse no al reino de las esencias sino al de lo material, a una forma bien concreta del mismo dotada de atributos precisos. Cuando Rousseau habla de contemplación y de éxtasis, le da un sentido no ortodoxo. La naturaleza, como más tarde ocurrirá con la ciudad en Benjamin, es más método, *reglas para la dirección del espíritu*, que paisaje.

Rousseau escribe acerca de su propia alma en términos topográficos, en lo que el llama *el lenguaje de la cosa*<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> ROUSSEAU; *Oeuvres Complètes IV*, p.1250. Bibliothèque de la Pléiade, Éd. Gallimard, Paris 1990.

<sup>17</sup> ROUSSEAU; *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p.136. Folio Clasique, Éd Gallimard, Paris 1998.

<sup>18</sup> ROUSSEAU; *Oeuvres Complètes IV*, op.cit. p.1152.

En su discurso la ciudad está, tácita o explícitamente omnipresente. Rousseau veía en ella, en la memoria de las cosas que ella instauraba, una forma no deseable de ajustar cuentas del hombre con su pasado: *No puedo poner los pies en la calle sin verme rodeado de objetos desgarradores. Aprieto el paso para llegar al campo lo más pronto posible*<sup>19</sup>.

Rousseau hace del alma, de la res cogitans, aespacial por definición, res extensa.

En Benjamin está presente también esa tentativa de topografización teórica de la memoria. En ambos casos el paseante es una figura teórica central.

De la narración autobiográfica, de la que ya Descartes había hecho uso prolijo precisamente en su *Discurso del Método*, harán uso fructífero así mismo tanto Benjamin como Rousseau. El lugar de la anécdota, o del detalle supuestamente carente de interés en el que, paradójicamente, la totalidad busca hacerse legible, es así mismo un punto de confluencia entre los tres filósofos.

No se trata en Rousseau de superponer el filtro de un estado de ánimo al paisaje natural. No se trata de simbolismo sincrónico. Más que de una subjetivización del mundo objetivo, material, se trata de una objetivación de la subjetividad.

Hay en Rousseau un recorrido simétrico al cartesiano pero en sentido inverso. En Descartes la realidad más palmaria es la existencia del cogito. A partir de esa verdad primera se deriva la existencia del mundo, de las cosas. Pero dicha existencia queda en suspenso en un primer momento. Rousseau escribe en el *Emilio*: *Sólo se que la verdad está en las cosas y no en mi espíritu que las juzga, (...) Empiezo a mirar fuera de mí y me considero, con una especie de estremecimiento, arrojado, perdido en este vasto universo, y como abogado en la inmensidad de los seres, sin saber nada de lo que son, ni entre sí ni en su relación conmigo, los estudio, los observo, y el primer objeto que se presenta a mí para compararlos soy yo mismo. (...)*

*Cuanto percibo por los sentidos es materia, y deduzco todas las propiedades esenciales de la materia de las cualidades sensibles que me la hacen percibir y que le son inseparables*<sup>20</sup>.

Las *Ensoñaciones* son a Rousseau lo que a Descartes el *Discurso del Método*.

<sup>19</sup> ROUSSEAU; *Les Rêveries du promeneur solitaire*, p.163. Folio Clasique, Éd Gallimard, Paris 1998.

<sup>20</sup> ROUSSEAU; *Emilio o De la educación*, p. 367. Alianza Editorial, Madrid 1990.

La imagen de la isla desierta en Rousseau ocupa una posición de paralelismo epistemológico respecto de la ciudad en Benjamin.

Su *hombre natural* es aquel cuya memoria está lo más desligada posible de los objetos artificiales. Rousseau desliga teóricamente la memoria de la materia mimética, artificial, para asociarla a otro tipo de materia que no conoce la ruina sino como perspectiva de regeneración cíclica.

No hay en su obra magdalena del recuerdo.

A diferencia de la ciudad, dónde pasado y futuro conviven en cada momento del presente, sus espacios filosóficos son en cierto modo espacios atemporales. La isla desierta y solitaria es el símbolo de un presente continuo.

Hay una presencia latente tanto en Benjamin como en Rousseau. Es la del olvido. En ellos el olvido como categoría histórica se afina en el espacio, en las cosas. Más que la pérdida de la memoria el olvido es, en ambos, presencia masiva de la memoria en las cosas, como si estas soportasen una carga muy pesada. El olvido es en Benjamin la memoria encerrada en las cosas, y, sobre todo, en aquellas cosas que han sido *olvidadas*, las ruinas, lo pasado de moda, los objetos que han caído en el olvido. En ese sentido sostiene que *la verdad está cargada de tiempo hasta explotar*<sup>21</sup>. La materia de Rousseau no conoce la ruina, categoría plenamente aplicable a la materia artificial que satura la obra de Benjamin.

#### IV

*Il me semble que je mange des souvenirs.*

Charles Baudelaire

*Y la voz de la muela no se oirá ya más en ti, la luz de la lámpara no lucirá más en ti, ni se oirá más la voz del esposo y de la esposa.*

Apocalipsis

Benjamin constataba que aquello que, con el paso de los años, había dejado una huella más duradera en su recuerdo no eran rostros de personas, sino imágenes de lugares, de objetos, y entre estos los más banales, los menos espectaculares, los que casi podría decirse que habían pasado desapercibidos.

---

<sup>21</sup> BENJAMIN; *Paris, Capitale du XIXème siècle. Le Livre des Passages*, op.cit. p.479.

Así desde un primer momento asocia con fuerza la memoria a una categoría muy concreta de objetos, con un significado filosófico, político e histórico preciso.

Pensemos en *Calle de dirección única*. Esta obra es como un bazar. El bazar, imagen por excelencia de la materia acumulada. Como el buhonero es el embajador de los objetos inútiles, viejos o pasados de moda.

El sujeto que recorre esa calle de dirección única es impresionado por la materia fragmentaria, igual que el Peter Schlemihl con sus botas de siete leguas quien *todo lo que quería coleccionar e investigar estaba destinado desde su mismo origen a ser fragmentario*<sup>22</sup>.

Palabras que traen a la mente aquellas otras de Benjamin en el *Libro de los Pasajes: La motivación más oculta del coleccionista podría circunscribirse así: acepta emprender un combate contra la dispersión. El gran coleccionista, en el origen, ha sido tocado por la confusión y la dispersión de las cosas en el mundo*<sup>23</sup>.

Consignas, expresiones, ciertos nombres que alcanzan densidad cuasi objetiva pasan a formar parte de ese universo material, como si fuesen víctimas de un proceso de sedimentación que les diese corporeidad.

El pasado, la memoria, no se manifiestan como algo onírico para este paseante, sino que su presencia es materialidad descarnada del objeto, como en Celan, como en Bruno Schulz, en los que el pasado se manifiesta de forma orgánica en la materialidad absoluta del musgo o del moho. El pasado que recubre la materia de materia. Que en lugar de desrealizar las cosas las vuelve más y más *reales*, más y más presencias. Fermento dónde se transfiguran objeto y texto en inquietante unión.

También en Kafka hay una especie de regocijo de la materia en mutar sobre la base impasible de lo que tradicionalmente se había considerado la forma.

Normalmente, en los más celebres relatos de metamorfosis, la transformación del cuerpo iba acompañada de una transformación moral, transformación de la que normalmente la metamorfosis de la materia era expresión.

Es en ese punto dónde Kafka es radical. Llevando a su extrema coherencia la lógica del principio de absoluta separación entre cuerpo y alma. En Kafka la materia actúa de forma paralela al discurso pero en otra dirección, en una especie de reivindicación de su *realidad* plena.

<sup>22</sup> CHAMISSO; *La maravillosa historia de Peter Schlemihl*, p.103, Ed. Siruela, Madrid 1994.

<sup>23</sup> BENJAMIN; *Paris, Capitale du XIXème siècle. Le Livre des Passages*, op.cit. p.228.

La propuesta de Kafka entra de lleno, incomoda, en el eterno debate que gobierna el discurso acerca de la ciudad sobre las bases de la dialéctica de la forma y el fondo, el debate sobre si la ciudad ha de ser abordada como materia espiritualizada o como espíritu materializado. No está claro que se trate de mera adición ni de causalidad infraestructural, y mucho menos de generación exclusivamente textual o fruto de la memoria privada.

Lo que es palmario y puede ser declarado como punto de partida, no ambicioso pero sí firme, es que la ciudad es una presencia imponente.

## V

*Las ciudades son el abismo de la especie humana*

J.J. Rousseau

*El paseante ya no se encuentra en situación de seguir los "caprichosos meandros"; se refugia a la sombra de la ciudad.*

W. Benjamin

En la llamada *ciudad virtual*, lo relevante es ese esquivar teórico a la materia. La ciudad de *la era del vacío* es una ciudad desligada de su materia, una sombra que se ha despegado de aquel cuerpo que la proyectaba. La ciudad *material* se ha quedado sin sombra, como le había ocurrido al Peter Schlemihl de Chamisso; y esa sombra errante, sin dueño, es la ciudad virtual. La más potente de las imágenes de este siglo esencializada respecto de sus ataduras con lo concreto, liberada de su yugo.

Telépolis es la sombra de la ciudad material, de la ciudad de las cosas que se ha convertido en una ciudad sin sombra. La ciudad triste a la que, como en la historia de Chamisso, una vez que ha perdido su sombra no le queda sino desvincularse de lo histórico, ser ciudad privada. Así se habla de la muerte de la ciudad, por ser incapaz de albergar memoria histórica alguna.

El paseante virtual que recorre *Metápolis* recorre el espacio de una sombra.

Y ese otro paseante subterráneo, de la ciudad material, se ha convertido en un furtivo.

En la ciudad virtual se quiere consumada la omnitextualidad, la realización del mito del *todo es texto* en una postura muy *humeana* de radical distanciamiento de las palabras y las cosas. Lejanía que se manifiesta en el hecho de que la presencia quede sustituida por la telepresencia: *el cuestionamiento de*

*la noción misma de realidad toca las raíces filosóficas de la naturaleza de Metápolis*<sup>24</sup>.

La densidad vedada a los objetos pasa a los nombres, que se convierten inmediatamente en consignas. Hay cierta tendenciosidad en el momento presente en el empleo excesivo de palabras y fórmulas tipo *ciudad virtual, globalización, pérdida de la memoria, fin de la política, deconstrucción del sujeto, fragmentación, desaparición del sujeto, posmodernidad, fin de la historia...* en la articulación de un pensamiento con fuertes inclinaciones al nirvana y superacuñación terminológica. Parece como si las palabras huyeran en desbandada ante la presencia de las cosas, en una especie de danza narcisista en su torre de cristal, en un circunloquio omnipresente que no tiene la audacia ya no de mezclarse con los objetos sino tan siquiera de rozarlos y, cuando lo hace, se limita a erigir museos etnográficos de microhistoria. Es entonces cuando se anuncia el advenimiento del reino de lo inmaterial, de lo vicario y virtual, con una importante dosis de escapismo poético-paradójico.

Quizá falte medida, medida en el discurso. Un texto tiene que rendir cuentas. No hay impunidad, ni tan siquiera en el paraíso discursivo, dónde ese discurso que se pretende astuto, *de vuelta de todo*, consciente de su ser artificio, con una relación puramente *subjetiva* con su objeto, lo que finalmente postula es su inocencia ilimitada. La proliferación de excursos metatextuales no tienen porqué ser un acto de *honestidad* intelectual. Puede ser un acto de cobardía intelectual. Algo falla en un discurso que se declara culpable al mismo tiempo que procura su inocencia. Que es culpa y se da perdón en idéntico monólogo.

A estas alturas es una pedantería pretender, con la lógica de este dispositivo, estar *abriendo los ojos* al público. Se agradece el subrayado, es todo cuanto puede responderse. Pero el metadiscurso no es menos ficticio que el propio discurso y ninguno de los dos alcanza el anhelado reino de la inocencia.

Hay que creerse muy importantes para sostener que hemos conseguido acabar con todo. Con el pasado, con la historia, con la política, con la verdad, con el sujeto,... con la ciudad.

Porque, pese a todo, la ciudad, aquella que habitamos en cuerpo y alma en espera de alcanzar el angelical estado de virtualidad que nos libere definitivamente de la materia, esa ciudad ficticia por exceso de materialidad, de realidad, de presencia, sigue ocupando un lugar privilegiado en la imaginación de los hombres.

---

<sup>24</sup> LEÓN, F.; *Metápolis: la ciudad deconstruida*, en *Astrágalo* nº 9, p.30. Celeste Ediciones, Madrid, Julio 1998.

Cuando hablamos de ciudad y de memoria no hablamos de un sucederse diacrónico de fotografías en blanco y negro sazonadas de subjetividad nostálgica, ni de un museo etnográfico, ni tan siquiera de lo monumental.

No hay para nosotros memoria política ni memoria histórica fuera de la topografía filosófica que representa la ciudad material.

La ciudad es concreta. No desde un punto de vista geográfico, sino desde una perspectiva epistemológica.

Conviene traer aquí una reflexión de Nietzsche acerca del recuerdo y de las cosas: *La memoria debe pertenecer a la esencia de la sensación y ser, por tanto, una facultad primigenia de las cosas (...) La sensación y la memoria están en la esencia de las cosas (...) Pero si el placer, el displacer, la sensación, la memoria pertenecen a la esencia de la materia entonces el conocimiento humano penetra mucho más profundamente en la esencia de las cosas*<sup>25</sup>.

Conviene no olvidar que la más desconcertante de las presencias no es la de la inmensidad sino la de las cosas.

Que Babilonia y el águila buscaban ambas el olvido por el fuego y por el agua. Mas para Babilonia sólo existía memoria del olvido.

---

<sup>25</sup> NIETZSCHE; *El libro del filósofo*, op.cit. p.52.